O istorie culturală a gesturilor

Din antichitate şi până în zilele noastre

31 ilustraţii

Cu o introducere de Sir Keith Thomas

Editată de Jan Bremmer şi Herman Roodenburg

Traducerea de dr. Tatiana Avacum

Editura POLIMARK
Bucureşti

Volum îngrijit de Alexandru Szabó şi Octavian Cheţan

Coperta: Silvia Muntenescu
Rembrandt van Rijn, Rondul de noapte sau Compania căpitanului Frans Banning Cocq, 1642 (Fragment)

Traducerea realizată după volumul
A CULTURAL HISTORY OF GESTURE — From Antiquity to the Present Day, with an introduction by Sir Keith Thomas, edited by Jan Bremmer and Herman Roodenburg, Polity Press, Cambridge, UK, 1994

First published in 1991 by Polity Press in association with Blackwell Publishers. Reprinted 1994

Mulţumim muzeelor: RIJKSMUSEUM AMSTERDAM, KONINKLIJK MUSEUM VOOR SCHONE KUNSTEN, ANTWERPEN, AMSTERDAMS HISTORISCH MUSEUM pentru încuviinţarea de a reproduce fotocopiile unor tablouri aflate în proprietatea lor. Spre regretul nostru, cu celelalte muzee nu am putut lua legătura. La următoarea ediţie a cărţii vom completa această notă cu eventuale noi precizări.

Tehnoredactare computerizată: Sanda Stroescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
O istorie culturală a gesturilor: din Antichitate şi până în zilele noastre/Jan Bremmer, Fritz Graf, Jean-Claude Schmitt, ... ; ed.: Jan Bremmer şi Herman Roodenburg. - Bucureşti: Polimark, 2000
240 p.; 24 cm.
Bibliogr.
ISBN 973-9302-13-0

I. Bremmer, Jan (ed.)
II. Graf, Fritz
III. Schmitt, Jean-Claude
IV. Roodenburg, Herman (ed.)

I. Antichitate

159.925
81.221.2

Wazow (Warsaw, 1959), p.

!51, 297; *Cudzoziemcy o*

B. Krolikowski (Warsaw,

orego pod Pskow, ed. A.
moyski, kanclerz i hetman

, 1964), p. 100.
v r. 1548 (Cracow, 1872),

› (2 vol., Warsaw, 1984),

des sive iter Danicum,
129.
ll, *Pamietnik,* vol. II, p.

:aci w dawnych czasach.
0-171, (1601), 339-340

ıkulski (Warsaw, 1962),

idem, vol. I, p. 691.

III, pp. 43.
pariţie.

? Sarmatisation de la
Historica", 33 (1976),

I, pp. 472, 514, 645.

9
Sărutul sacru şi profan: reflecţii asupra unei confruntări interculturale

WILLEM FRIJHOFF

Sărutul: gest corporal şi practică culturală

Deşi s-ar părea că este un gest universal în istoria omenirii, sărutul rămâne, totuşi, unul dintre cele mai greu de studiat. Fiind o dovadă intimă de iubire, el scapă, de obicei, înregistrării oficiale sau observării publice, care constituie sursele principale ale cunoştinţelor istorice. În plus, prezentarea şi slăvirea în scris a sărutului par adesea să reflecte mai curând cerinţe literare şi estetice decât practica reală. A studia sărutul dat din dragoste echivalează cu violarea vieţii intime a unei persoane. Aceasta face ca istoricul să se simtă jenat în privinţa stabilirii limitelor impuse de decenţă şi, implicit, a gradului de implicare personală în această activitate. Neavând capacitatea de a considera practica istorică a sărutului în toată întinderea şi adâncimea ei, istoricul poate fi tentat să se inspire din propria experienţă. Procedând astfel, va introduce, imperceptibil, categorii universale neistorice în interpretarea sa privind o practică dependentă de cultură şi determinată de condiţiile istorice în permanentă schimbare. Aşadar, istoricul trebuie să se preocupe şi de aspecte metodologice, nu numai de evitarea implicaţiilor etice.

Spre deosebire de multe alte gesturi, sărutul este, în acelaşi timp, un gest şi un ritual.[1] Este un gest simplu, dar complet, o expresie corporală a unei interacţiuni sociale, care este, în sine, o practică culturală. În această ipostază, ea implică atât un limbaj al gesturilor, cât şi o gamă largă de semnificaţii. Ca atare, gestul sărutului este executat, în interiorul fiecărei culturi, în situaţii şi relaţii diferite, dar totdeauna limitate numeric. Sărutul nu rămâne cantonat numai în sfera intimităţii, folosit pentru a exprima pasiunea, dragostea sau afecţiunea. El are o încărcătură de semnificaţii diferite care corespund unui context social şi cultural bine precizat. De aceea, gramaticienii romani deosebeau trei tipuri de sărut: *oscula* (săruturi de prietenie şi afecţiune), *basia* (săruturi de dragoste) şi *suavia* (săruturi pasionale), chiar dacă această distincţie nu s-a confirmat în practică.[2]

Pe lângă semnificaţia lui simbolică de salut, respect, prietenie sau veneraţie[3], sărutul mai poate fi şi un instrument al păcii (precum

sărutul sfânt din epistolele apostolului Pavel sau sărutul ritual al păcii din timpul Sfintei Liturghii)[4], o pecetluire publică a unei alianţe (sărutul feudal) sau un instrument de reconciliere — ca acel vestit şi oarecum înşelător „sărut Lamourette" pe care şi l-au dat reciproc deputaţii din Adunarea legislativă franceză în 7 iulie 1792.[5] Fireşte că ritualul sărutului care conferă şi confirmă plenitudinea vieţii poate fi transformat, ca toate ritualurile, într-un ritual al morţii: sărutul trădător al lui Iuda sau sărutul de condamnare la moarte dat de un membru al mafiei. Totuşi, prevalează semnificaţiile pozitive. Unele săruturi sunt expresia supremă a veneraţiei sau, ca în ritualul blasfemic al sărutării măgarului Satanei[6], expresia unei antiveneraţii. Povestea despre sfântul Martin care a vindecat, prin sărutul său, un lepros parizian arată că sărutul unui sfânt are o putere vindecătoare. Şi despre vechea familie nobiliară a conţilor de Habsburg se spunea că era în stare să-i vindece pe copiii bâlbâiţi, sărutându-i pe gură. Sărutul mai poate fi folosit şi în scopuri magice sau antimagice: odinioară, sărutarea unui falus artificial favoriza fertilitatea în natură; ca un rit adevărat al transformării, un sărut îl poate schimba pe om în animal şi invers; sărutând-o pe „frumoasa adormită", prinţul rupe vraja care împietrise viaţa din castel.[7]

Nu prezintă prea mari dificultăţi întocmirea unor asemenea inventare privind semnificaţiile virtuale ale sărutului, dar ar fi greşit să credem că ele pot fi găsite simultan în orice cultură sau că o asemănare a formelor ar presupune şi o similitudine a semnificaţiilor. De fapt, fiecare cultură îşi creează propriile sale forme şi semnificaţii. Chiar culturi foarte apropiate se pot deosebi, apreciabil, în ce priveşte utilizarea sărutului, din cauza configuraţiei particulare a variabilelor implicate:

- obiectul sărutului: persoane umane, figuri cu chip de om sau lucruri;
- sfera socială în care este permis ritualul interactiv al sărutului: public sau privat;
- limitele: relaţii sociale, prieteni, membri de familie, intimi;
- relaţia dintre ritual şi vârstă: sugari, copii, adulţi sau persoane în vârstă;
- poziţia în societate: sărutarea neautorizată a unei persoane suspuse poate fi o ofensă, dacă nu chiar o crimă;
- sexul: dacă sărutul are o specificitate în funcţie de sex (numai între bărbaţi sau numai între femei), dacă este mixt sau indiferent şi în ce situaţie?;
- forma sărutului şi părţile implicate ale corpului omenesc: mâna, gura (gură la gură, gură-obraz, gură-frunte etc.), nasul, picioarele ş.a.m.d.;

sau sărutul ritual al pă-
publică a unei alianţe
liere — ca acel vestit
are şi l-au dat reciproc
1 7 iulie 1792.[5] Fireşte
nă plenitudinea vieţii
un ritual al morţii: să-
nnare la moarte dat de
emnificaţiile pozitive.
ıţiei sau, ca în ritualul
presia unei antivene-
vindecat, prin sărutul
ınt are o putere vinde-
conţilor de Habsburg
i bâlbâiţi, sărutându-i
puri magice sau anti-
cial favoriza fertilita-
ării, un sărut îl poate
o pe „frumoasa ador-
din castel.[7]
ıirea unor asemenea
utului, dar ar fi greşit
cultură sau că o ase-
line a semnificaţiilor.
ale forme şi semnifi-
sebi, apreciabil, în ce
gurației particulare a

cu chip de om sau

ıteractiv al sărutului:

familie, intimi;
dulţi sau persoane în

a unei persoane sus-
ıă;
ncţie de sex (numai
este mixt sau indife-

ılui omenesc: mâna,
etc.), nasul, picioa-

— domeniul cultural: sacru sau profan;
— de asemenea, semnificaţiile lui: dragoste, ataşament, afecţiune, respect, supuşenie etc.

Pe lângă aceasta, gestul sărutului este adesea inclus într-un ansamblu ritualic mai elaborat şi mai complex, numit „sărut" numai prin extensie sau analogie: acordarea unei distincţii, îmbrăţişarea reciprocă sau acţiunile legate de gesturi sau atitudini de prosternare, cum sunt sărutarea pământului, a picioarelor regelui sau a papucilor papei.[8] Nici în acest caz nu există o semnificaţie fixă a ritualului. De exemplu, prosternarea poate exprima supunere necondiţionată, adoraţie sau penitenţă, dar şi rugăminte, rugăciune sau veneraţie. În cazul papei Ioan Paul al II-lea, ritualul de prosternare şi sărutarea pământului la sosirea în ţările pe care le vizitează, respectul şi umilinţa simbolizate de prosternarea papei par contrabalansate de luarea în posesie a comunităţii de către papă, exprimată simbolic prin ritualul de unire într-un tot al sărutării pământului.[9]

Toate acestea explică diversitatea practicilor sărutului chiar în limitele unor domenii de relativ mică întindere. Culturile mediteraneene care permit formele exuberante de sărutare în public a corpurilor şi a lucrurilor sacre, pot fi ezitante în privinţa sărutului în public în situaţii pur profane, chiar în sfera personală. Ele pun în loc ritualul mai complex şi neechivoc al îmbrăţişării, preferabil în cazul persoanelor de acelaşi sex. Europa nordică din zilele noastre oferă un tablou diferit în aproape toate privinţele, deşi chiar acolo istoria arată o mulţime de variante a ceea ce un istoric „cantitativ" ar numi, cu siguranţă, „cicluri ale sărutului"; după evul mediu grăbit să sărute, toate tipurile de sărutări în public au fost eliminate treptat, fiind admise din nou, de curând, dar numai în domeniul profan; tabu-ul referitor la sărutul sacru a rămas atât de strict, încât cei mai mulţi europeni nordici nici nu-şi pot închipui că regulile de conduită ale sistemelor lor culturale semănau odinioară cu cele actuale ale naţiunilor mediteraneene.

În ciuda influenţelor occidentale, unele culturi africane şi mai multe mari culturi asiatice (de exemplu, cea a popoarelor din India, Indochina şi China) consideră încă, predominant, că este dezgustătoare şi imorală orice etalare publică sau semi-publică a sărutului pe gură, cu contact corporal, rezervându-l exclusiv pentru intimitate. Actul salutului include folosirea nasului („sărutul-adulmecare") sau, mai frecvent, o înclinare a corpului sau un gest cu mâinile. Aceasta nu înseamnă că acestor culturi le este total necunoscut sărutul pe gură. Ele nu recunosc, pur şi simplu, legitimitatea publică a acestui act şi nici nu-l consideră drept un gest decent în public. Exprimarea publică a dragostei nu trebuie să fie fizică, ci numai

simbolică, chiar dacă acest limbaj simbolic poate părea occidentalilor extrem de rudimentar. Cu toate că studiul gesturilor înlocuitoare cu semnificaţie asemănătoare poate fi lămuritor, este clar că, în acest context, sărutul pe gură depăşeşte cu mult cunoştinţele noastre istorice.

Sărutul sacru

Din aceste motive am dorit să-mi structurez reflecţiile pe baza unei experienţe personale. Într-adevăr, implicarea propriei experienţe într-o analiză istorică şi antropologică îmi pare a fi singura modalitate de a evita simplificarea într-un domeniu care mai rămâne plin de prejudecăţi culturale şi de tabu-uri, mai mult sau mai puţin inconştiente şi în care imaginaţia erudită se confruntă cu un interes personal. Argumentaţia mea se axează pe o vizită făcută la Roma, unde am urmărit ritualul public de sărutare a picioarelor statuii sfântului Petru, în catedrala ce-i poartă numele. Este un ritual vechi, simplu şi obişnuit, menţionat ca atare în orice ghid turistic pentru vizitatori, nemodificat de ideologia religioasă şi alcătuit în aparenţă fără prea multă gândire. La o investigaţie mai amănunţită, însă, căutarea semnificaţiilor m-a condus la unele reflecţii substanţiale legate de propria mea experienţă.

Este o realitate faptul că nicăieri în Europa varietatea culturală a gesturilor de deferenţă, devoţiune şi respect nu este mai mare decât la Roma. Şi poate că nicăieri în altă parte nu există condiţii atât de ideale pentru studiul intercultural al gesturilor rituale în sfera sacrului. Alte sfinte morminte şi locuri de pelerinaj, cunoscute în plan internaţional, ca, de exemplu, Lourdes, Santiago sau Fatima, suferă din cauza polemicilor în privinţa cultului sfinţilor şi, în special, a cultului Sfintei Fecioare. Uneori ritualurile sacre sunt ancorate atât de mult în codurile locale de exprimare culturală încât vizitatorii pot fi, aproape vizibil, împărţiţi în două categorii: cei implicaţi în ritual şi *outsider*-ii, care sunt curioşi să vadă ce se întâmplă, dar incapabili să se includă în ritual, nu numai mintal, ci şi fizic. Aşa-numita kinesică a unor asemenea culte religioase, adică studiul dinamicii exprimării religioase de la începutul pelerinajului şi până la încheierea acestuia arată că iniţiaţii nu se comportă la fel cu *outsider*-ii. Diferenţa nu este atât de mare în privinţa implicării emoţionale, cât în ceea ce priveşte limbajul trupului.[10]

La câteva morminte sfinte de mare importanţă pelerinii (cei iniţiaţi) execută mişcări corporale neobişnuite.[11] La Locronan în Bretania (Franţa) ei trec pe sub mormântul sfântului Renan. Dis-de-dimineaţă, în Lunea Rusaliilor (a doua luni după Paşte), pelerinii se grăbesc la biserica Madonna dell'Arco din Neapole unde se îmbul-

zesc ca să adune apa de pe placa de marmură de la baza nișei care adăpostește chipul Madonei[12]. Pelerinii la Lough Derg și la Croach Patrick (Irlanda) îmbină practicile ascetice (epuizarea fizică) cu un ritual de repetate *circumambulationes* în jurul locurilor sfinte.[13] La Fatima (Portugalia) și Tinos (Grecia) pelerinii se târăsc pe burtă, cu brațele în cruce, pe pământul sfânt, pe care îl ling sau îl sărută. Imaginile unor asemenea prosternări rituale ne pot comunica lesne ceva din emoția trăită de pelerin — așa cum o fac superbele fotografii ale ritualurilor spaniole, realizate de Cristina Garciá Rodero[14], sau minunatele înregistrări făcute cu câțiva ani în urmă de fotografa olandeză Marrie Bot, având ca subiect practicile de penitență de la Fatima, Lourdes și alte sfinte morminte creștine (Figura 9.1.).[15]

Desigur, pelerinajul întruchipează nevoia de penitență a pelerinului. Sărutul pe care el îl dă pământului este expresia auto-umilirii și a torturării personale.[16] De aceea, emoția pelerinului diferă de cea a observatorilor, deși putem recunoaște chiar de la distanță ceva din implicarea lui personală și să simțim o undă de simpatie, milă sau supărare. Puțini sunt însă *outsider*-ii care fac aceleași gesturi cu pelerinii. Motivul nu este acela că aceste gesturi ar fi extravagante ca atare. Oricine este cu adevărat familiarizat cu pelerinajele în aceste regiuni catolice ale Europei, unde exprimarea religioasă le pare *outsider*-ilor prea exuberantă și deloc reținută, știe că este așa numai în aparență. În realitate, kinesica pelerinajului corespunde, în fiecare caz, unei succesiuni de expresii corporale, în general, de rutină — ceva asemănător cu un *habitus* religios, cum l-a numit sociologul francez Pierre Bourdieu.

Cu peste 60 de ani în urmă, Robert Hertz a fost unul dintre primii antropologi care a analizat în asemenea termeni pelerinajul la capela St. Besse de la Cogne în Alpi, la frontiera dintre Franța și Italia. Descrierea făcută de el stabilește o structură fundamentală, valabilă pentru cele mai multe forme de pelerinaj colectiv: grupul de credincioși urcă până la capela de pe munte, unde se face Sfânta Slujbă și se rostește o predică; apoi procesiunea înconjoară muntele în sensul acelor ceasornicului, cu statuia sfântului purtată de un număr par de adolescenți de sex masculin, fetele fiind travestite; în final, credincioșii revin la capelă și fiecare îngenunchează sau se prosternează în fața chipului sfântului și îi sărută, cu devoțiune, picioarele. Acest sărut individual marchează sfârșitul ritualului colectiv. După încheierea pelerinajului, are loc o agapă sau o serbare sătească.[17] Această desfășurare aparent de rutină a pelerinajelor îi determină pe unii *outsider*-i să vorbească despre superficialitatea formelor religiei populare, opunând-o religiei adevărate cu o profundă implicare personală a inteligenței și a sentimentelor omului. O examinare mai atentă arată că nu au dreptate.[18]

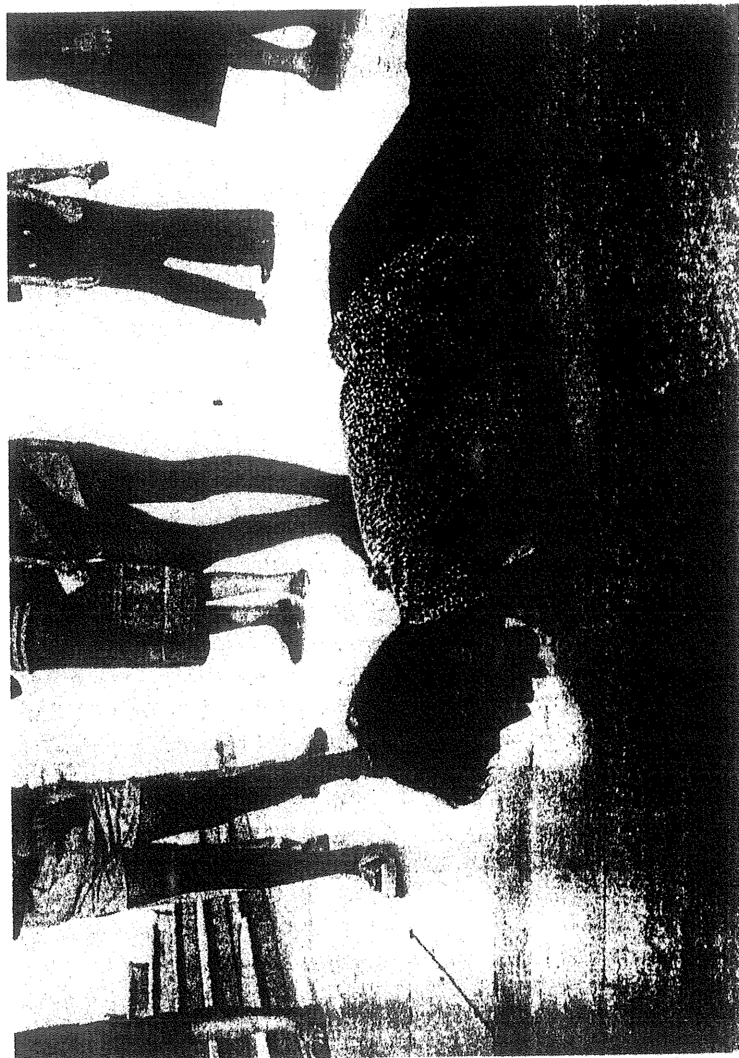


Figura 9.1 Fotografie fără titlu, Tinos, Grecia, 1980, făcută de Marrie Bot

În locurile sfinte de importanță mai mult decât locală, ca Lourdes și Fatima, iar azi poate chiar Medzugorje din Iugoslavia, cutumele religioase de rutină s-au transmis la început oral de către primii pelerini, apoi prin manuale tipărite de către pelerini sau de organizatorii pelerinajelor. Respectate de toți cu strictețe, ele formează matricea trăirii individuale neașteptate a unor puternice emoții religioase, exprimate printr-o comportare extraordinară pentru un *outsider*, dar obișnuită pentru un pelerin statornic. În mai 1984, o echipă de cercetători italieni a venit la Madonna dell'Arco pentru a face un videofilm al acestui cult vizând analiza kinesică a pelerinajului.[19] Din întâmplare, cu trei zile mai înainte, la 17 mai, s-a produs o minune: statuia Sfintei Fecioare a început să plângă cu lacrimi de sânge. Pe film s-a văzut clar cum s-a schimbat pelerinajul sub influența minunii: nu s-a produs schimbarea ritualului obișnuit al colectivității, ci, în contextul unei mulțimi receptive, a avut loc o intensificare a încărcăturii emoționale individuale, astfel încât, unul după altul, unii pelerini au intrat în transă îndeplinind mecanic ritualul obișnuit.

Totuși, gesturile extraordinare provocate de transă nu generează o emoție specială în rândul participanților — nici la Fatima, unde pelerinii se târăsc și sărută pământul, făcându-și loc prin mulțimea de oameni preocupați numai de propria formă de trăire religioasă. Aceste manifestări au fost percepute ca spectacol numai de către *outsider*-i. Depășirea limitelor emoționale de către unii pelerini este imediat integrată în ceremonia obișnuită: unii participanți au grijă de cei în transă, pe care îi readuc la realitate sau îi conduc până la o ambulanță. Chiar aceste soluții, evident banale, se mențin însă în limitele ritualului. Ele nu constituie un motiv de amuzament în rândul celor ce asistă. Toți participanții la ritual formează o unică mulțime nediferențiată, unificată de un ritual inițial: sărutarea pământului la locul sfânt, imediat după sosirea la mormântul sfânt. Acest sărut ritual de deferență este un semn de recunoaștere care determină primirea individului în societatea pelerinilor. Este un ritual de agregare.

Diferența dintre asemenea morminte sfinte (chiar dacă acestea atrag o mulțime de oameni) și catedrala Sf. Petru din Roma constă în aceea că la Roma, virtual, nu există *outsider*-i. Fiecare pare într-un fel implicat. Acesta este motivul pentru care am venit la Sf. Petru, pentru câteva observații de participant, având în minte tematica istoriei gesturilor. Era o zi de rugăciune (3 octombrie 1989) și pe esplanadă se aflau mii de pelerini. Pe mine însă mă interesa un ritual anume. Într-adevăr, cel mai frecvent repetat sărut sacru la creștinii occidentali este poate cel al picioarelor statuii de bronz a Sf. Petru, care datează, probabil, din evul mediu timpuriu.[20] Un picior a fost perfect lustruit de milioanele de săruturi și alte forme de contact.[21]

Cum această parte a statuii este destul de strălucitoare, ea atrage imediat atenţia celor care trec pe acolo. Necatolicii care vor să vadă mai de aproape celebra statuie şi să ajungă la ea şi în perioadele de aglomeraţie (cum a fost această zi de rugăciune specială) trebuie să se aşeze la coada „sărutătorilor". Statuia este situată în dreapta naosului, chiar în faţa „Confesiunii" lui Maderna. Nimeni nu poate să nu o vadă şi, de fapt, nimeni nu o poate evita. De aceea, scena este perfectă pentru cineva care studiază acţiunile şi limbajul trupului, prevăzute de ritual.

Dar apare o problemă în legătură cu ritualul sărutului. Am observat de la o oarecare distanţă pe sutele de vizitatori — care nu erau toţi pelerini în înţelesul ecleziastic al cuvântului — toţi evident implicaţi în experienţa multidimensională a vizitării centrului sacru al vechii şi noii Rome: mormântul apostolului tuturor creştinilor cu spaţiul său arhitectonic emanând o perfecţiune estetică şi mistică. Cu toţii doreau să treacă aproape de statuie, dar aici se formase o coadă neîntreruptă, ce se lungea continuu datorită noilor sosiţi, care, evident, nu ştiau toţi cu exactitate ce urmau să facă la statuie, exceptând „sărutarea" ei — indiferent dacă acest gest făcea sau nu parte din practica lor culturală. Întrucât însă toţi priveau statuia, ei îi vedeau îndeplinind ritualul pe cei din faţa lor. Pe măsură ce coada avansa încetişor, venea şi clipa în care fiecare trebuia să ia o hotărâre. Va săruta cu adevărat picioarele Sf. Petru sau nu? Şi dacă da, în ce fel?

Aici au acţionat codurile culturale. S-a putut vedea cum un ritual unic, codificat neoficial şi adoptat de toţi romano-catolicii din lume, şi anume, sărutarea picioarelor statuii, poate îmbrăca forme foarte diferite, fiind investit cu semnificaţii foarte variate, în funcţie de codul cultural al fiecărui pelerin sau vizitator. O dată ajuns la coadă şi presat din spate de noii veniţi, vizitatorul, surprins, nu are timp să-şi elaboreze un cod de comportare bine definit. El trebuie să procedeze conform propriului limbaj ritualic, pe cât posibil mai apropiat de ceea ce se aşteaptă din partea lui *hic et nunc* (aici şi acum). Prima întrebare pe care şi-o pune este să sărute sau nu? De fapt, sunt puţini cei care refuză să facă acest gest, dar sărutul nu este totdeauna efectiv. Cei care ezită îşi fac numai cruce, arătând astfel că provin din zone de cultură romano-catolice în care sărutul direct nu face parte din limbajul corporal religios (ca în cele mai multe regiuni nord-europene) sau ating într-un fel statuia cu mâna. De fapt, puţini din ei par să atingă piciorul prea lustruit al statuii. Cei mai mulţi din vizitatorii „nesărutători" evită degetele de la picioare şi părţile descoperite ale corpului, atingând doar cu degetele de la o mână o parte din mantia lungă a apostolului.

Fără să vrea, istoricul îşi aminteşte aici de proceduri tactile asemănătoare din istorie, care, deşi nu presupun totdeauna o atingere

nemijlocită a corpului, au aceeaşi semnificaţie de vindecare sau revigorare ca şi sărutul vieţii prin reanimarea „gură la gură", practicată mai înainte de profetul Elisei (*IV Regi* — 4:34-35) şi legitimată azi de ştiinţa medicală. Există, fireşte, mai multe exemple biblice de vindecare prin atingere sacră (*Luca* 8:45-46; 5:15 şi 19:12). Dar cel mai celebru ritual consemnat de istorie este, fără îndoială, „atingerea regală". Acest ritual, analizat remarcabil de Marc Bloch, a fost practicat în unele secole de către regii englezi şi francezi ca semn al sacralităţii funcţiei lor: regele atingea cu mâinile grupul de bolnavi care sufereau de „răul regal", adică de scrofuloză (tuberculoză ganglionară).[22] Puterea vindecătoare a regelui nu acţiona numai în hotarele monarhiei sale, ea fiind legată de corpul său public şi însoţindu-l oriunde se ducea. Astfel, Carol al II-lea al Angliei şi-a putut efectua ceremonia „atingerii regale" în capela curţii din Haga, în 1660, sub privirile mirate dar nu integral incredule ale unor reprezentanţi ai clasei superioare olandeze.[23] Wilhelm de Orania (Wilhelm al III-lea al Angliei), olandez de origine, a numit-o „superstiţie prostească", dar soţia şi co-regenta sa Maria a continuat să o practice, la fel cum a făcut şi succesoarea sa, regina Ana, până la moarte (1714).

Câteva decenii mai târziu, atingerea veşmântului unei persoane sacre a făcut o nouă minune în Olanda. În 1727, după schisma jansenistă a Bisericii din Utrecht, Agatha Stouthandel, o femeie de 45 de ani, bolnavă de hidropizie, a fost vindecată instantaneu când a atins intenţionat mantia noului arhiepiscop schismatic din Utrecht, a cărui legitimitate a fost probată, astfel, de ceruri.[24] Această minune aminteşte frapant de atingerea veşmintelor Sf. Petru de către vizitatorii de azi. În ambele cazuri, este vorba de un episcop, sfinţit prin martiraj sau prin procedură oficială, care face uz de roba ce reprezintă autoritatea sa pentru a comunica „virtutea" ce-i este proprie, în înţelesul strict arhaic al cuvântului — celor care o ating.

Totuşi, cei mai mulţi dintre vizitatorii bazilicii Sf. Petru execută o anumită formă de sărut. Şi în acest caz se pot distinge două ritualuri principale. Majoritatea oamenilor — cel puţin în momentul în care observam ritualul[25] — se aplecau în faţă şi atingeau cu buzele degetele roase de la piciorul sfântului Petru. Alţii le mângâiau cu mâna, după care îşi atingeau buzele cu mâna şi încheiau ritualul făcându-şi cruce. Specialiştii în proxemica îşi vor nota că gestul sărutului cu gura cere o distanţă mai mare între trunchiul „sărutătorului" şi statuie, decât simpla atingere cu degetele, care permitea o mai mare apropiere corporală între om şi sfânt. Cel de-al doilea procedeu a fost evident mai obişnuit printre cei pe care i-am bănuit a fi de origine mediteraneană — în măsura în care provenienţa geografică poate fi recunoscută fără a cădea victimă unor clişee gro-

teşti[26] — şi cu siguranţă printre vizitatorii care vin cu regularitate la biserică. Erau acolo chiar unii vizitatori laici care foloseau această formă rituală părând că intraseră în biserică numai pentru a atinge statuia, după care plecau imediat.

Dacă aceste observaţii sunt corecte, înseamnă că forma cea mai intimă de contact, prin sărutarea cu gura a degetelor, nu era cel mai frecvent utilizată — la Roma — de creştinii culturilor mediteraneene. Vorbind în general, este adevărat că aceştia sunt mai obişnuiţi cu sărutul ritual al locurilor şi al obiectelor sacre[27] — dintre care menţionez numai pe cele mai celebre: flaconul cu sângele lui San Gennaro la Neapole, panglica ataşată de statuia Madonei Negre din mauzoleul naţional al Cataloniei, la Montserrat, sau mormântul papei Ioan al XXIII-lea, aflat chiar în bazilică. Poate că obişnuinţa cu sărutarea lucrurilor sacre o face mai puţin necesară în plan emoţional, aşa încât gestul sărutului devine pur mimetic, pentru realizarea unui bun spectacol sau pentru ca să se împărtăşească din virtutea sfântului.

Dimpotrivă, am putut observa acest lucru în propriul meu comportament. Până atunci am fost observator şi nu participant. Cred însă că istoricii trebuie să ia parte la experienţele altor oameni pentru a le descoperi profunzimea. Având o educaţie catolică, nu-mi sunt necunoscute săruturile rituale în timpul liturghiei. Dar liturghia oferă o garanţie emoţională a ceremoniei, adică a unui ritual prescris cu stricteţe, care are un set fix de semnificaţii. În timpul liturghiei nu există loc şi pentru emoţii personale, ca să provoace alte preocupări când participi la o slujbă religioasă. Observându-i mai mult timp, am constatat că mulţi oameni se comportă în mod diferit faţă de statuie, ritualul cucerind, în mintea mea, o stare obiectivată: mintal mi-a fost foarte greu să mă alătur celor din coadă. Numai când statuia a rămas, pentru o clipă, fără vizitatori, am fost în stare să merg până la ea şi să-mi îndeplinesc în grabă ritualul. De fapt, m-am trezit sărutând degetele sfântului Petru, exact cum ar fi prezis analiza mea prezentă.

Sărutul profan

La prima vedere, această concluzie pare să confirme clişeul larg răspândit privind oamenii sud-europeni cu gesticulaţie bogată în opoziţie cu europenii nordici, mai sobri în gesturi. Chiar când sărută, aceştia din urmă par mai direcţi. Ei preferă însă să nu sărute deloc, cel puţin nu în sfera sacrului. Totuşi, examinarea ulterioară a dovezilor istorice îl face pe istoric mai circumspect. După cum am mai spus, sărutul este un subiect extrem de dificil pentru studiul

istoric. Este, probabil, exactă ipoteza că frecvența sărutului în sursele istorice, scrise sau artistice, nu este în funcție de realitate, ci de o reprezentare colectivă. În sculptura medievală, în care expresivitatea feței umane joacă un rol important, reprezentările sărutului sunt, se pare, mult mai frecvente decât în secolele următoare, în care precumpănesc alte gesturi.[28] În studiul său asupra sărutului în literatura occidentală, Nicholas James Perella conchide că, după Renaștere, sărutul devine mai rar în sursele literare.[29] Firește că viziunea evoluționistă a lui Norbert Elias despre creșterea autocenzurii în viața publică ne oferă o explicație evidentă. Potrivit acestei ipoteze, sărutul este mai puțin reprezentat pentru că, fiind un act de intimitate, devine tot mai mult un privilegiu exclusiv al sferei private.

Deși aceasta rămâne o ipoteză stimulatoare, nu sunt sigur că situația este atât de simplă. Întrucât, în acest punct, se încrucișează mai multe direcții de evoluție, sub raport istoric sărutul are mai multe semnificații. Prima direcție vizează predominant literatura și arta. Aceasta reprezintă ceea ce Perella numește „sărutul care pătrunde până în suflet", adică ideea platonică (și neoplatonică), potrivit căreia prin sărutul gură-la-gură cuplul își amestecă forțele vitale sau sufletele. În basmul despre frumoasa adormită readusă la viață prin sărutul prințului străin, acest motiv își găsește expresia supremă. Legată de temele creștine, această idee de sărut — cu puternicul său substrat în practica sacrului — evoluează în mai multe variante de sărut erotic, de natură mai profană: în evul mediu, sărutul este preponderent un sărut din dragoste, dar dragostea înseamnă concomitent și viață. „Cele mai importante dintre aceste reprezentări legate de sărutările erotice, scrie Perella, sunt migrația și schimbul de suflete și inimi la cei ce se iubesc, unirea și transformarea reciprocă a îndrăgostiților, «moartea» metaforică și învierea consecutivă (sau «o nouă viață») a îndrăgostiților întru dragoste, unificarea îndrăgostiților până la și dincolo de mormânt, adică «iubirea-moarte»".[30] În poezia renascentistă aceste imagini ating un punct culminant. De exemplu, John Donne asimilează sărutul erotic cu viața, dar și — în alt sens, mai sacru — cu moartea. Dragostea și moartea sunt la fel de puternice, iar sărutul realizează ceea ce, în alt fel, reușește numai moartea, adică unirea sufletului cu Dumnezeu.[31]

După Renaștere, răspândirea etichetei de curte în toată Europa scade frecvența săruturilor în literatură, acestea fiind readuse de iubirea romantică. Dar mai rămân unele accente neoplatonice, ca în cazul temei *éducation sentimentale*, anunțată de Rousseau, descrisă excesiv de Stendhal și Balzac și, în fine, făcută celebră de Flaubert: un adolescent pășește în viață și în iubire prin săruturi (*ces terribles baisers*) primite pe furiș de la o femeie matură.[32] Expertă în dragoste, această femeie întruchipează plenitudinea vieții. Ea este su-

prema mijlocitoare. Importantă nu este transformarea temei sacre suflet-sărut într-o versiune mai profană, iubire/viață-sărut, ci faptul că niște concepții vechi de secole au găsit ecou în modele comportamentale moderne. Sărutul care pătrunde până în suflet își face o revenire triumfală în tabloul lui W.J. Martens (1839-1895), în care tânărul Eros îi inspiră, prin sărutul pe gură, o dragoste adevărată unei femei.[33] În același timp, „Sărutul“ lui Rodin (1886) și, mai mult, cel al lui Brâncuși (1908), au marcat definitiv laicizarea unirii vieții cuplurilor prin sărut și îmbrățișare. În măsura în care este vorba despre civilizația occidentală, cineva ar putea vorbi, poate, despre eternul gest al sărutului din dragoste. Prin trecerea lui din sfera sacră în cea profană, sărutul din dragoste dobândește, oare, o semnificație fundamental diferită, sau chiar „semnificații“ corespunzătoare de fiecare dată unui sistem cultural anume?

Există, însă, și alte linii de evoluție. Sărutul, această „tehnică a corpului“, cum l-a numit Marcel Mauss[34], este unul din gesturile care, deși sunt produse culturale ca și altele, nu sunt folosite, în mod necesar, pentru exprimarea în public a relațiilor interumane și, mai puțin încă, pentru prezentarea în public a sinelui.[35] El poate exprima valori publice — urarea de bun venit, venerație sau afecțiune — dar, în același timp, exprimă o intimitate care se dorește să fie păstrată. Sărutul din dragoste, de exemplu, este, simultan — folosind terminologia etnologului Arnold Van Gennep[36] — un ritual de agregare și de potrivire sugerând o separare de alții. Relația mai generală între sfera publică și cea privată într-o societate dată este cea care hotărăște dacă sărutul, ca ritual de agregare, aparține lumii publice de care cineva se separă sau lumii private a unor persoane care se potrivesc. În al doilea caz, sărutul poate fi unul obișnuit, chiar ritualic, dar nu se etalează în public și, de aceea, nu constituie, neapărat, un obiect al cunoașterii publice.

Această ambiguitate reiese destul de clar chiar din descrierea ritualurilor nupțiale franceze dinainte de al doilea război mondial, făcută de Van Gennep.[37] El analizează componenta publică a acestor ritualuri: îmbrățișarea frățească (cu brațele în jurul umerilor) și atingerea obrazului cu un așa-zis sărut „obraz la obraz“ sau cel mult o sărutare a obrazului cu gura. Sărutul din dragoste (gură la gură) era încadrat în sfera privată, sau poate nu se practica deloc. E greu de apreciat dacă această concluzie este îndreptățită, deoarece etnologul Van Gennep s-a oprit în pragul dormitorului și al vieții private în general. De aceea, analizele lui prezintă o stranie distorsiune: țăranii (pentru că lumea pe care o descrie este predominant rurală) se îmbrățișează aproape în fiecare scenă matrimonială, dar nici vorbă de sărut din dragoste între mireasă și mire.

Aceasta reflectă într-un fel realitatea ceremoniei publice. Sărutul dintre tinerii căsătoriți evocă legi și datini vechi, care îl considerau drept o făgăduință oficială a căsniciei sau, chiar, după legea romană, ca o obligație juridică care făcea din viitoarea mireasă o *quasi uxor* (ca și soție). Pentru Sf. Ambrozie sărutul miresei era „zălog al căsătoriei și privilegiu al căsniciei". Acest sărut nupțial care pecetluiește noua legătură mai există și în cadrul ceremoniilor nupțiale de azi. Poate de aceea, Perella sugerează că, într-o perioadă mai timpurie, sărutul reciproc era amânat de teama unui efect cvasi-magic al acestuia.[38] Sărutul în public între mireasă și mire trebuia, din această cauză, să aștepte până la sfârșitul ceremoniei, când inaugurau consumarea căsătoriei contractate. Firește că după aceasta el devenea ascuns privirii etnologului. Cel puțin a etnologului de acum 50 de ani.

Prezentarea vieții publice franceze de către Van Gennep nu lasă nici un loc pentru sărut, în înțelesul cel mai intim al cuvântului, adică gură-la-gură. El descrie însă perfect ritualul de agregare al sărutului obraz-la-obraz și gestul public de îmbrățișare, care în zilele noastre s-a răspândit rapid din Franța în mai multe țări europene, inclusiv în Olanda.[39] Fiecare observator olandez știe că acest nou gest ritual de salut (de bună ziua) provoacă uneori mari neînțelegeri în privința numărului de săruturi obraz-la-obraz care trebuie efectuate: oamenii par să-l aprecieze după o scară personală a gradelor de afecțiune sau să fie convinși că în cărțile de etichetă există o regulă ascunsă despre acest număr. Incertitudinea în ce privește numărul de sărutări provoacă o confuzie vizibilă și mărește îndoielile în privința autoprezentării publice a cuiva și a valorii reale a legăturilor afective.

De fapt, gestul îmbrățișării reciproce și sărutarea celuilalt pe obraji pare să fie — cel puțin în Franța — un exemplu de adoptare, de către cultura urbană, a unei datini originar țărănești, probabil prin migrație, dar cu o schimbare importantă: la țară, afecțiunea arătată prin acest gest putea fi măsurată după sonoritatea sărutului pe obraz, în timp ce în cultura urbană sunetele corporale sunt considerate reprobabile. De aici, poate, exprimarea afecțiunii prin numărul de săruturi. Van Gennep scria, în 1943:

Îmbrățișarea în sensul de «a da un sărut sau mai multe» (*baisers*) este mai curând o noutate. La țară se sărută pe obraji și niciodată pe gură, ca în Rusia. În cele mai multe cazuri sărutul este simulat. O persoană cu *savoir vivre* rural atinge numai ușor obrazul unui alt bărbat, în timp ce se schimbă săruturi reale între mamă și fiică sau între surori sau verișori de grad apropiat. Cu cât sunt mai sonore aceste săruturi, cu atât este mai intensă manifestarea prieteniei. Acest sărut prietenesc se repetă de două, mai rar de trei ori.[40]

În alte părţi, ca de exemplu, în Flandra, poate fi suficient un singur sărut, în timp ce valonii, spre deosebire de alţi belgieni, se îmbrăţişează de trei ori.[41]

Deşi rămâne neclar în ce măsură ritualurile îmbrăţişării au fost legate în cursul istoriei de sexul celor ce le foloseau, există un curios paralelism între această nouă vogă a îmbrăţişării în Olanda, altfel reţinută în privinţa sărutului, şi una similară, înregistrată cu cinci secole în urmă. În 1499, Erasmus, aflat la Londra, îi scria despre aceasta prietenului său, Faustus Andrelinus:

Totuşi, dacă vrei să afli ce-i fericeşte pe britanici, ar trebui să-ţi pui aripi la picioare şi să zbori încoace... ca să te laşi prins de una din numeroasele atracţii; sunt aici nimfe cu trăsături divine, atât de amabile şi afectuoase încât le-ai putea prefera lui Camenae a dumitale. În plus, există aici o modă care nu poate fi îndeajuns lăudată. Oriunde te-ai duce, vei fi întâmpinat cu sărutări; când îţi iei rămas bun eşti din nou sărutat. Dacă revii, salutul îţi este returnat. Când faci o vizită, primul act de ospitalitate este un sărut, iar la plecarea oaspeţilor distracţia se repetă; oriunde are loc întâlnirea, se risipesc sărutări din abundenţă; de fapt, oriunde te întorci nu scapi niciodată de ele. Oh, Faustus, dacă ai simţit o dată dulceaţa şi aroma acestor sărutări, ai dori să tot fii călător prin Anglia, dar nu timp de zece ani, ca Solon, ci tot restul vieţii.[42]

Judecând după surprinderea lui Erasmus, englezii par să-şi petreacă viaţa sărutându-se între ei. Este clar că, începând din 1499, s-a întâmplat ceva în regatul Angliei. În comunicarea sa prezentată la conferinţa în urma căreia s-a alcătuit prezentul volum, Keith Thomas aminteşte despre orientarea englezilor în sensul unei rezerve sporite în mişcările corpului. De fapt, exemplele date de Erasmus nu ne oferă un tablou exhaustiv al realităţii sărutului. Pe el l-a interesat numai ritualul salutului frăţesc în public, adică agregarea. În textul său nu se vorbeşte despre sărutul din dragoste, nici despre cel sacru.

Asemenea texte ne fac să ne punem întrebarea cum se comportau, în public, olandezii, despărţiţi de Anglia numai de Marea Nordului. Erasmus din Rotterdam era olandez prin naştere şi, deci, bun cunoscător al obiceiurilor publice din Olanda, cum o arată clar dialogurile sale pătrunse de perspicacitate, precum şi alte lucrări ale sale. El îşi exprimă surprinderea în legătură cu deosebirea izbitoare dintre cultura engleză şi aceea a propriei sale ţări. În cartea sa despre maniere (*De civilitate morum puerilium*) obiectul preocupării sale îl constituie, în principal, atitudinile, şi mult mai puţin gesturile. După definiţia lui Erasmus, ritualul salutului are menirea de a onora o persoană (*praestare honorem*) şi de aceea el recomandă să se descopere capul (*reverenter aperire caput*) ca semn de respect.[43] În cărticica sa

nu se spune nimic despre vreo formă de contact fizic în timpul salutului, nici despre sărut. Această cărticică definea însă manierele-standard pentru copii și chiar în lumea copiilor îmbrățișarea și sărutul pot avea funcții și semnificații diferite de ale adulților.

În plus, olandezii sunt prezentați în mod deliberat ca fiind grosolani și obtuzi. În timp ce Erasmus încă mai acuză grosolănia olandezilor, autori olandezi ca dramaturgul Bredero (1585-1618) sau poetul Roemer Visscher (1547-1620), amândoi din Amsterdam, o preamăresc cu un secol mai târziu.[44] Chiar pe vremea lui Erasmus, lipsa de rafinament a olandezilor era mai curând o „firmă" a originalilor locuitori ai Olandei, decât o consecință a unor maniere nerafinate. Ca atare, lipsa de sensibilitate și de rafinament a gesturilor la olandezi este ridicată, conștient, la rangul de valoare pozitivă de un autor ca Visscher: el folosește această apreciere pentru a defini strategia de apărare a vechii culturi olandeze împotriva amenințării de asimilare a unor maniere aparent mai rafinate, aduse de imigranții veniți în mare număr din sudul Olandei, la sfârșitul secolului XVI.

Oare această opoziție explică deosebirea de păreri dintre doi oameni de știință din Olanda, și anume, Adriaen Hereboord (1614-1661) și Erycius Puteanus (1574-1646)? Hereboord, profesor de filosofie la Universitatea din Leida, născut într-o provincie nordică, era de acord — în tratatul său scris în limba latină — să li se permită vizitatorilor bărbați să sărute toate femeile prezente — fie tinere sau bătrâne: sărutările ca expresie a unei politeți sporite trebuiau date fără nici un gând ascuns (*arrière-pensée*). Puteanus, colegul mai vârstnic de la Universitatea din Louvain, deci din partea sudică a Olandei, sublinia însă pericolul acestui obicei pentru temperamentele mai senzuale.[45] Evident, Hereboord încerca să justifice un precept al noii etichete de proveniență sudică, în timp ce Puteanus se opunea răspândirii excesive a acestei practici. Această deosebire de opinii pune în lumină o alta: în Olanda de nord a acelor timpuri această practică publică pare să fi fost mai puțin pătrunsă de afecțiune.

Aceste reflecții sunt importante pentru tema noastră, deoarece orientarea generală a sistemului de valori ne poate ajuta la reconstituirea unor gesturi ascunse. Oare olandezii se sărutau și se îmbrățișau în cadrul unui ritual de agregare înainte ca elitele lor culturale să fi adoptat stilul francez de civilitate, unde contactul corporal în public era limitat la sărutarea mâinii unei doamne, așa cum reprezintă Johannes Vermeer în tabloul său „Femei și doi bărbați", din 1662?[46] Este greu de spus, dar există unele probe că, de regulă, contactul direct, corporal era în mai mică măsură interzis înainte de influența stilului de curte în secolul XVII. În poezia neolatină olandeză a secolului XVI întâlnim din abundență sărutul neoplatonic. Janus Secundus (1511-1536), fiul talentat, mort de tânăr, al președintelui

Curţii supreme a Olandei, contemporan şi concetăţean al lui Erasmus, a cântat dragostea lui fizică pentru o curtezană, în celebra şi influenta lui carte, intitulată *Basia* (Săruturi).[47] Cele nouăsprezece sonete reunite în acest volum, conţinând descrieri minunate ale unor săruturi cât se poate mai senzuale, a constituit principala sursă de inspiraţie pentru generaţii de poeţi erotici, printre care se numără Ronsard şi autorul olandez Janus Dousa cel Vârstnic.[48]

La drept vorbind, sărutul rămâne legat de contextul dragostei. Scenele cu sărutări şi alte forme de apropiere corporală intimă, prezentate în pictura olandeză de gen, se referă la aventuri amoroase (fără implicaţii maritale) sau se petrec în bordeluri.[49] Începând din secolul XVII, o bogată literatură erotică abundă în îmbrăţişări şi sărutări.[50] De regulă, sărutul în public era caracteristic pentru situaţii în afara căsătoriei, în special când un băiat făcea curte înaintea acesteia sau în cadrul jocurilor erotice ale unor grupuri de tineri în care sărutările abundau, dar se încadrau în reguli strict codificate.[51] Sărutul marital în sine apare ca un ritual de separare: el include perioada în care este permis sărutul în public şi transferă sărutul din dragoste în sfera privată, în care acesta scapă investigării noastre. Fără doar şi poate, în afara contextului iubirii, sărutul rămâne strict legat de gen. Astfel, într-un elan de libertate, în timpul revoluţiei batave (1795), femeile „se îmbrăţişeau şi se sărutau pe străzi, în numele libertăţii şi al egalităţii", în timp ce bărbaţii „îşi strângeau mâinile ca semn de fraternitate".[52] Şi în vechiul ritual de agregare a unor vecini noi cu populaţia existentă, practicat odinioară în districtul Nijmegen, se dădeau numeroase săruturi, dar niciodată între bărbaţi.[53]

Pe de altă parte, sărutul sacru nu era, în mod cert, necunoscut în Olanda, chiar în afara liturghiei şi a devoţiunii oficiale. În al său „Dialog despre pelerinaj", Erasmus însuşi ridiculizează sărutarea potirului sacru care conţinea puţin lapte solidificat din sânul Sfintei Fecioare, expus venerării publice în catedrala din Antwerpen. Există acolo o pictură din 1630 a lui Gerrit de Jongh în care este înfăţişată devoţiunea, până atunci interzisă, practicată de pelerinii romano-catolici în jurul capelei ruinate a Doamnei Noastre din Runxputte, din apropiere de Heiloo, în districtul nordic al Olandei. În mijlocul picturii se vede un bărbat prosternat la pământ, pe care îl sărută ca semn de reverenţă sau penitenţă, la fel cu pelerinii moderni de la Fatima sau Tinos (Figura 9.2.).[54]

Această pictură, precum şi alte reprezentări ale obiceiurilor pelerinilor sugerează însă şi o altă cheie. Bărbatul care sărută pământul zace în mijlocul unui cerc de pelerini de ambele sexe care merg cu pioşenie sau se târăsc în genunchi pe un drum ce înconjoară capela. Aceasta ne aminteşte că sărutul sacru este doar o manifestare speci-



Figura 9.2 Gerrit Pietersz de Jongh, *Capela Doamnei noastre la Runxputte, Oesdom, lângă Heiloo*, 1630 (Rijksmuseum Het Catharijneconvent, Utrecht)

fică a unei nevoi mai generale de contact fizic între om și sfera sacrului, pe care istoricul francez specialist în antropologia experienței religioase, Alphonse Dupront, a intitulat-o „nevoia de hrană senzorială".[55] Într-un anumit sistem cultural, practica precisă ce va fi adoptată pentru satisfacerea acestei nevoi depinde, în mare măsură, de valoarea atribuită fiecăruia din cele cinci simțuri în cadrul sistemului respectiv. Uneori este suficientă trecerea pe sub mormântul sfântului, ca la Locronan, în Bretania. În alte circumstanțe culturale se cere un contact mai direct, mergând până la sărutarea nemijlocită

a obiectului sacru (de exemplu, a Pietrei Negre din Mecca), sau chiar o copulație la locul sfânt.

Observații finale

A venit momentul rezumării argumentelor. De ce eu și mulți alți vizitatori ai bazilicii Sf. Petru am sărutat în mod spontan statuia acestui sfânt cu buzele și nu prin mijlocirea unor gesturi compuse ale buzelor și ale mâinii? Aceasta a fost întrebarea pe care mi-am pus-o în urma participării mele ca observator. Încercând să răspund la această întrebare, am văzut că deosebirea dintre sărutul sacru și cel profan nu contează în realitate. Pare a fi mai importantă o altă deosebire, și anume, aceea dintre sfera publică și cea privată. Ritualurile publice de sărutare și îmbrățișare ca expresii de bun venit și bun rămas, venerație sau încurajare a fraternității — sunt preponderent ritualuri de agregare. Ca atare, ele se supun unor standarde ale exprimării publice: oamenii trebuie să fie siguri că mesajul de comuniune și asociere va fi înțeles de *outsider*-i. Aceasta nu înseamnă că riturile de acest gen sunt pur convenționale. Mesajul public nu exclude o semnificație privată.[56]

Chiar dacă manifestări din sfera privată se produc în public (ca sărutul de penitență al unui loc sacru sau sărutul din dragoste), săruturile și îmbrățișările sunt ritualuri de apropiere, deci de separare din sfera publică. În acest sens, sărutul public poate fi considerat chiar ca cel mai elementar ritual limită, tocmai gestul respectiv fiind acela care separă sfera publică de cea privată: sărutarea pământului de către pelerin îl „hrănește" numai pe el însuși cu experiența senzorială a unei semnificații sacre; un cuplu tânăr, care se sărută gură-la-gură, ridică un zid în jurul intimității lor, excluzând pentru moment existența sferei publice și provocând astfel un scandal public — ca în minunatul cântec atât de sensibil al lui Georges Brassens, „Îndrăgostiții care se sărută pe băncile publice..."

Dacă acesta este adevărul, hotărârea individuală de a atinge, a îmbrățișa sau a săruta un obiect sacru depinde de două condiții. Prima este valoarea afectivă (și, eventual, legată de gen) a fiecăruia dintre aceste gesturi, raportată la scara afecțiunilor care operează în sistemul cultural respectiv.[57] A doua condiție este să se răspundă la întrebarea dacă, pentru subiectul care dorește să sărute, sacrul aparține sferei publice sau celei private. Aceste două condiții orientează acțiunea subiectului, conștient sau nu. În cazul meu personal, sacrul a fost, se pare, scos din sfera publică, devenind o afacere privată, care însă cerea o puternică investiție afectivă. De aici sărutul meu direct depus pe degetele Sf. Petru.

NOTE

1. Principalele lucrări cu caracter general sunt foarte agreabila cărticică a lui Christopher Nyrop, *The Kiss and its History* (London, 1901; Detroit, 1968) și importantul studiu literar al lui Nicholas James Perella, *The Kiss Sacred and Profane: An Interpretative History of Kiss Symbolism and Related Religio-Erotic Themes* (Berkeley/Los Angeles, 1969), cu numeroase referințe. Studii mai specializate: August Wünsche, *Der Kuss in Bibel, Talmud und Midrasch* (Breslau, 1911), și F. Cabrol, *Baiser,* în *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* ed. II (Paris, 1925). Mai curând ciudat, atât inventarul gesturilor, cât și bibliografia extinsă, date de Desmond Morris și alții, *Gestures Their Origins and Distribution* (New York, 1979) ignoră practic gestul sărutului. Sărutarea vârfului degetelor, cu care începe cartea lui, este mai curând o practică compozită decât un simplu gest.

2. Vezi, mai ales, Ph. Moreau, *Osculum, basium, suavium,* în „Revue de Philologie", 52 (1978), pp. 87-97; P. Flury, *Osculum und osculari. Beobachtungen zum Vocabular des Kusses im Lateinischen,* în S. Krämer, M. Bernhard (ed.), *Scire litteras. Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben* (Munich, 1988), pp. 149-157.

3. Despre sărutul de întâmpinare și variatele sale forme, vezi Raymond Firth, *Symbols, Public and Private* (London, 1973), pp. 314-318.

4. Rom. 16:16; 1 Cor. 16:20; 2 Cor. 13:12; 1 Tes. 5:26. De asemenea, 1 Petru 5:14. Cf. E. Lengeling, *Kuss,* în *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg, 1961), vol. VI. James Perella, *The Kiss Sacred and Profane,* pp. 13-27, subliniază, pe bună dreptate, că având în minte pneumatologia Sf. Pavel putem presupune că sărutul împăcării, menționat în Noul Testament, are o bază mistică. Aceasta se referă la „suflul" Sfântului Duh pentru comuniune, uniune și o viață nouă. De fapt, aceasta era exact ideea de sărut sacru a gnosticilor.

5. Vezi articolul *Baiser Lamourette,* în *La Grande Encyclopédie* (Paris, 1885), vol. I, p. 71. Vezi, de asemenea, Robert Darnton, *The Kiss of Lamourette,* în „The New York Review of Books" (19 ian. 1909), pp. 2-10.

6. Nyrop, *The Kiss and its History,* pp. 126-130. Cf. cuvântului francez *lèche-cul* (lingău) și a expresiei germane *Leck mich am Arsch,* ambele cu un sens foarte peiorativ și sfidător, întocmai ca și expresia englezească *Kiss my arse* (în americană: *Kiss my ass!*).

7. Vezi B. Karle, *Kuss, küssen,* în *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* ed. H. Bachtold-Stäubli (10 vol., Berlin-Leipzig, 1927-1942), vol. V.

8. Cf. Frederick M. Denny, *Postures and gestures,* în *The Encyclopedia of Religion,* ed. M. Eliade (16 vol., New York, London, 1987), vol. XI, pp. 461-464. Sunt îndatorat și lui Marijke Jalink (Amsterdam), care mi-a permis să pun în discuție proiectul ei de cercetare interculturală asupra *proskunesis,* adică a ritualurilor prin prosternare. Cu privire la istoria unor asemenea rituri în culturile orientale, vezi J. Oestrup, *Orientalische Höflichkeit: Formen und Formeln im Islam. Eine kulturgeschichtliche Studie* (Leipzig, 1929).

9. Vezi, de asemenea, despre acest rit: F. Lot, *Le baiser à la terre: continuation d'un rite antique,* în „Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales", 9 (1949), pp. 435-441.